

George Steiner
**DIECI (POSSIBILI) RAGIONI
DELLA TRISTEZZA DEL PENSIERO**





Il libro di George Steiner tratta del fondo di tristezza ineluttabile che accompagna il passaggio dall'homo all'homo sapiens, di quel velo di malinconia che colora l'esistenza. Quello che si dipana in queste pagine è un pensiero che pensa sé stesso: da un lato porta alle estreme conseguenze il «Penso, dunque sono» di Cartesio, dall'altro è consapevole che il pensiero non potrà mai smettere di pensarsi fino in fondo, che ci è sempre presente e dunque non riusciamo mai ad afferrarlo davvero.

Questa è la tristezza connessa ad ogni vita finita
(...) essa però non arriva mai a realizzarsi, e
serve soltanto all'eterna gioia del trionfo. Donde
il velo di tristezza, che si stende su tutta la
natura, la profonda, insopprimibile malinconia
di ogni vita.

Solo nella personalità è la vita: e ogni
personalità riposa su un fondamento oscuro, che
deve quindi essere anche il fondamento della
conoscenza.

Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza
della libertà umana* (1809)¹

Schelling, insieme ad altri autori, annette all'esistenza umana una tristezza fondamentale, inevitabile. Più in particolare, questa tristezza fornisce il fondo oscuro in cui si radicano la consapevolezza e la conoscenza. Tale fondo oscuro, in realtà, deve essere la base di ogni percezione, di ogni processo mentale. Il pensiero è rigorosamente inseparabile da una «melanconia profonda, indistruttibile». La cosmologia attuale offre un'analogia con la credenza di Schelling. E quella del «rumore di fondo», di quelle lunghezze d'onda elusive ma ineludibili che sono le vestigia del Big Bang, del venire all'essere dell'essere. In ogni pensiero, secondo Schelling, questa radiazione primitiva, questa «materia oscura», è una tristezza, una pesantezza dell'animo (*Schwermut*), che è anche creativa. L'esistenza umana, la vita dell'intelletto, significa un'esperienza di questa

melanconia e la capacità vitale di superarla. Siamo stati creati, per così dire, «rattristati». In questa nozione c'è, quasi certamente, il «rumore di fondo» della Bibbia, delle relazioni causali tra l'acquisizione illecita della conoscenza, della discriminazione analitica, e il bando della specie umana da ogni felicità innocente. Un velo di tristezza (*tristitia*) è steso sul passaggio dall'*homo* all'*homo sapiens*. Il pensiero porta con sé un'eredità di colpa.

Le note che seguono sono un tentativo, del tutto provvisorio, di comprendere queste proposizioni, di afferrare, non senza qualche incertezza, alcune delle loro implicazioni. Sono necessariamente inadeguate, perché prese nella spirale autoreferenziale in cui è coinvolto ogni tentativo di pensare il pensiero nel processo stesso del pensare. Il celebre «Penso, dunque sono» è una tautologia senza fine. Nessuno può restarne al di fuori.

Non sappiamo effettivamente (*in Wirklichkeit*) che cosa sia «il pensiero», in che cosa consista «il pensare». Quando tentiamo di pensare il pensiero, l'oggetto della nostra indagine è interiorizzato e disseminato nel momento stesso

in cui lo facciamo. È sempre immediato e insieme fuori portata. Neppure nella logica o nel delirio dei sogni possiamo raggiungere un punto di vista esterno al pensiero, un punto archimedeo da cui circoscrivere o pesare la sua sostanza. Niente, nemmeno le sonde più profonde dell'epistemologia o della neurofisiologia ci hanno condotto oltre l'identificazione parmenidea del pensiero con l'essere. Questo assioma resta a un tempo la sorgente e il limite della filosofia occidentale.

Abbiamo prove che mostrano come i processi del pensiero, dell'immaginare concettuale, persistano anche durante il sonno. Alcune modalità del pensiero resistono a qualsiasi tipo di interruzione, come accade con la respirazione. Possiamo, per breve tempo, trattenere il respiro. Non è affatto chiaro, invece, se possiamo *trattenere il pensiero*. C'è chi ha lavorato per ottenere questa condizione di mancanza di pensiero. Certi mistici, certi adepti della meditazione hanno mirato al vuoto, a uno stato di consapevolezza totalmente recettivo in quanto vuoto. Hanno aspirato ad abitare il nulla. Ma questo nulla è già un concetto, carico di una

paradossalità filosofica e, laddove è ottenuto mediante un'apposita meditazione ed esercizi spirituali, come in Ignazio da Loyola, già trabocca di emozioni. Per san Giovanni della Croce la sospensione del pensiero mondano si riempie della presenza di Dio. La vera cessazione del battito del pensiero, come la cessazione del nostro polso fisiologico, è la morte. Per qualche tempo, i capelli e le unghie di una persona morta continuano a crescere. Per quanto ne sappiamo, non c'è prolungamento di pensiero, per breve che sia. Di qui l'idea, in parte gnostica, che solo Dio può distaccare Sé stesso dal proprio pensiero, in uno iato essenziale all'atto della creazione.

Torniamo però a Schelling e alla sua affermazione che una tristezza necessaria, un velo di melanconia è annesso allo stesso processo del pensiero, alla percezione cognitiva. Possiamo provare a chiarirne alcune ragioni? Abbiamo il diritto di chiedere perché mai il pensiero umano non dovrebbe essere gioia?

1.

Per quanto siamo coscienti, per quanto possiamo «pensare il pensare» - tornerò su questa goffa espressione - il pensiero è illimitato. Possiamo pensare *tutto* e su *tutto*. Quel che si trova fuori o al di là del pensiero è rigorosamente *impensabile*. Questa possibilità, che costituisce di per sé una demarcazione mentale, risiede fuori dell'esistenza umana. Non ne abbiamo alcun tipo di prova. Persiste come una categoria nascosta del congetturare mistico e religioso. Ma può anche affiorare nelle speculazioni scientifiche, cosmologiche, nell'ammissione che una «teoria del tutto» è al di là della comprensione umana. Così possiamo pensare/dire: «questo problema, questo argomento sorpassa le nostre potenzialità cerebrali, nel presente o per sempre». Ma

all'interno di questi confini mal definiti, sempre fluidi e forse contingenti, il pensiero è senza fine, senza alcun punto d'arresto organico o formalmente prescrittivo. Può supporre, immaginare, assemblare, giocare (non c'è niente di più serio e, sotto alcuni aspetti, enigmatico, del gioco) con *qualsiasi cosa*, senza sapere se vi sia, o se vi possa essere, altro. Il pensiero può concepire una molteplicità di universi con leggi e parametri scientifici completamente differenti dai nostri. La fantascienza genera «alternative» di questo tipo. Un ben noto enigma logico postula che il nostro universo ha solo un nanosecondo di vita e che la somma delle nostre memorie viene incisa nella corteccia cerebrale al momento della nascita. Il pensiero può teorizzare che il tempo ha un inizio o che non ne ha (decretare che non ha senso interrogarsi sul momento *prima* del Big Bang sembra l'enunciazione di un sofisma dispotico). Può produrre modelli di spazio-tempo limitati o infiniti, in espansione o in contrazione. La classe dei controfattuali - codificati grammaticalmente dalle proposizioni ipotetiche, nei modi ottativo o congiuntivo - è

incommensurabile. Possiamo negare, trasmutare, «disdire» persino ciò che è più ovvio, più saldamente stabilito. La dottrina scolastica secondo cui la sola e unica limitazione dell'onnipotenza divina è l'incapacità di Dio di cambiare il passato non convince. E un trucco che la memoria umana esegue ogni giorno. Gli esperimenti mentali, di cui la poesia e le ipotesi scientifiche sono rappresentanti eminenti, non conoscono limiti. Il modesto monosillabo «sia», che precede le congetture e le dimostrazioni nelle matematiche pure o nella logica formale, indica la licenza arbitraria e l'illimitatezza del pensiero: un pensiero che manipola simboli come il linguaggio manipola parole e sintassi.

Il pensiero umano riflette sulla nostra esistenza. Sospettiamo, benché non ne siamo sicuri, che gli animali non ne siano capaci, nemmeno i primati con cui condividiamo oltre il novanta per cento del nostro genoma. Possiamo costruire modelli, e formulare le opportune espressioni matematiche della «morte termica» dell'universo in virtù della termodinamica dell'entropia. O, al contrario, possiamo avanzare

argomenti a favore della vita eterna, della resurrezione - un pensiero sconcertante - o dei meccanismi ciclici dell'«eterno ritorno» (come in Nietzsche). Non soltanto innumerevoli donne e uomini comuni, ma anche fondatori di religioni, metafisici come Platone, e certi psicologi, come Jung, hanno rifiutato l'assioma secondo cui lo zero psichico che segue al decesso del corpo è definitivo. Il pensiero può spaziare in tutta la gamma delle possibilità. Ha potuto scommettere, anche prima di Pitagora, sulla trasmigrazione delle anime. Di cui non c'è, e non ci può essere, alcuna prova verificabile.

L'infinità del pensiero è un marcatore cruciale, forse *il* marcatore dell'eminenza umana, della *dignitas* degli uomini e delle donne, secondo la formula memorabile di Pascal («le roseau pensant», «canna pensante»). Distingue quel che è peculiarmente umano nell'animale umano. Permette alle grammatiche del nostro discorso di articolare il ricordo e l'avvenire, anche se ci fermiamo solo di rado a riflettere sulla fragilità logica del tempo futuro. Il pensiero consente all'uomo il dominio della natura e, se si escludono certe restrizioni come l'infermità e

l'afflizione mentale, sul proprio essere. Contempla la libertà radicale del suicidio, di portare il pensiero a un arresto volontario nel momento in cui lo si sceglie. Perché, allora, questa inevitabile tristezza?

L'infinità del pensiero è anche «un'infinità incompleta». È soggetta a una contraddizione interna che non ammette soluzione. Non sapremo mai qual è l'estensione del pensiero rispetto alla totalità del reale. Non sappiamo se quel che ci sembra senza limiti non sia, in realtà, assurdamente limitato e fuori fuoco. Chi può dirci se gran parte della nostra razionalità, della nostra analisi e della nostra percezione organizzata non siano costituite in realtà da finzioni puerili? Per quanto tempo, per quanti milioni di persone, la terra è stata piatta? In effetti siamo in grado di meditare e di formulare delle «domande ultime»: «Come è nato l'universo? Le nostre vite hanno uno scopo? Esiste Dio?». Questo impulso a domandare genera la civiltà umana, le sue scienze, le sue arti, le sue religioni. Ma niente avvicina maggiormente Marx all'innocenza dell'illuminismo della sua affermazione che l'umanità si pone solo le domande alle quali può

dare una risposta. Invece è vero il contrario. È una posizione pilatesca. Su fronti assolutamente decisivi non arriviamo ad alcuna risposta soddisfacente, e meno che mai conclusiva, per quanto ispirato o conseguente possa essere il processo del pensiero, individuale o collettivo, scientifico o filosofico. La contraddizione interna {*aporia*), questa ambiguità che ci è destinata, è inerente a ogni atto di pensiero, a tutte le concettualizzazioni e intuizioni. Ascoltate con attenzione il corso del pensiero: sentirete, nel suo centro inviolato, dubbio e frustrazione.

Questo è un primo motivo di *Schwermut*, di pesantezza dell'animo.

2.

Il pensiero è incontrollato. Anche durante il sonno e, presumibilmente, nei momenti di incoscienza, la corrente scorre. Solo molto raramente ne abbiamo il controllo. Il polso del pensiero sembra avere molteplici aspetti e livelli. Può originarsi a profondità somatiche e psicosomatiche ben al di là della portata dell'introspezione (i pensieri possono emergere da dolori e piaceri sepolti nel profondo). Molto probabilmente è un fenomeno prelinguistico, una pulsione di energie psichiche che precede ogni articolazione precisa. Ma, rinchiusi nella grande prigione del linguaggio, non arriviamo mai ad alcuna nozione plausibile, e meno che mai «traducibile», di ciò che potrebbe essere il pensiero non detto o indicibile (i sordomuti vi si avvicinano forse maggiormente?). Possiamo appena intuire che la significatività non detta

della musica, così ovviamente somatica in alcune sue componenti chiave, fornisca qualche analogia. Per quel tanto che emergono in parole, immagini, sogni o rappresentazioni simboliche, i livelli che la psicologia del profondo, come la psicoanalisi o l'ipnosi, identifica come subconsci, o inconsci, sono superficiali. Nella geofisica della psiche umana sono molto vicini alla crosta. E persino in superficie, il controllo è solo intermittente.

In ogni momento, gli atti del pensiero sono soggetti a intrusioni. Una congerie illimitata di elementi esterni e interni interromperà, devierà, altererà, intorbiderà ogni sviluppo lineare del pensiero (il *moto spirituale* di Dante). Il corso è intorbidato, perturbato, incessantemente deviato. Una visione o un suono improvvisi, per quanto marginali, una qualunque esperienza tattile, un'ombra di noia o di stanchezza, il cuneo di un desiderio inaspettato, si possono appropriare di una risposta del pensiero. Nella sua aggregazione e confusione incommensurabili, la fenomenalità sensibile (*Sinnlichkeit*) può controllare e reindirizzare il pensiero quasi in ogni momento delle nostre vite

(«mi è uscito di mente»). I sogni a occhi aperti, le omissioni patologiche - essere «fuori di testa», una proposizione davvero priva di senso - sono forme identificabili, appena accentuate, di discontinuità permanenti, di una deriva essenziale. Soliloqui di pensiero nascosto o indesiderato seguono i loro percorsi anarchici al di sotto del discorso articolato, appreso cognitivamente. Può darsi, tuttavia, che l'artista creativo o il visionario possano talvolta immergersi in questi vortici profondi e turbolenti. La maggior parte del volume di memoria e di oblio si situa ai margini sfumati del pensiero volontario. I venti del pensiero - l'immagine è antica -, le loro origini inaccessibili, soffiano attraverso di noi come attraverso innumerevoli fessure. Kafka sentiva «grandi venti sotterranei».

È davvero possibile «pensare rettamente»? Può il pensiero essere come un raggio laser? Solo al prezzo di una concentrazione esercitata, disciplinata e dell'astensione da ogni diversione. Un certo numero di attività dipende da questa limitazione e «monotonia». Il matematico alle prese con le sue prove e analisi sembra in grado di isolarsi dal mondo, a volte per intere ore di

seguito. Lo stesso fa il campione di scacchi davanti alla scacchiera o il logico con i suoi lemmi. In alcuni momenti cruciali al suo tavolo di lavoro, l'orologiaio dietro la sua lente di ingrandimento, il chirurgo che opera, sospendono ogni disattenzione. Noi aggrottiamo la fronte, il musicista virtuoso chiude gli occhi. I contemplativi, i maestri di meditazione e i loro accolti testimoniano dell'incanto, a volte sorprendentemente lungo, di assoluta concentrazione, di un raccoglimento della psiche che esclude a tal punto ogni dispersione da consentire un'intenzionalità unica e totale. Può darsi che le partite di Bach per strumento solista traducano queste «singolarità»; ma lo stesso vale per il cecchino che trattiene il respiro prima di uccidere.

Queste purezze, questi apici di pensiero imperturbabile sono accessibili solo a pochi e la loro durata normale è breve. Possono prodursi alle vette dell'eccellenza umana, come in quel che sappiamo dei metodi di Spinoza, o a livelli triviali, come nelle esibizioni da circo degli acrobati della memoria capaci di memorizzare e rigurgitare lunghe serie aleatorie di numeri o di

nomi. Ci sono prove, per quanto episodiche, che le capacità implicite di concentrazione estrema possono logorarsi a un'età molto precoce. Le matematiche pure ai loro massimi livelli o la fisica teorica sono prerogativa dei giovani. Questo fatto suggerisce che, sotto qualche aspetto vitale, i mezzi generativi implicati sono neurofisiologici, «muscolari».

C'è una documentazione, per quanto troppo spesso aneddotica, che fa pensare che le concentrazioni totali comportino non soltanto un esaurimento temporaneo, ma un collasso mentale di lunga durata (specialmente nei campioni di scacchi, nei cultori delle matematiche pure e di logica matematica). I prodigi della mnemotecnica maturano raramente.

Di qui l'ipotesi che l'ondeggiare involontario, polimorfico del pensiero comune sia una garanzia. Che agisca per conservare riserve mentali in quella che potrebbe essere, virtualmente, una sfera neurologica. Che ci permetta di rispondere in modo più o meno adeguato alle richieste e agli stimoli spontanei e spesso informi della

quotidianità. Le esplosioni di concentrazione in un pensiero privo di deviazioni, la coercizione della focalizzazione assoluta, possono comportare il rischio di un successivo esaurimento o indebolimento mentale. C'è una monomania in certe intensità di pensiero (i laser possono ustionare). Ciononostante, è una monomania senza la quale molte vette dell'intelligenza e del patrimonio umani sarebbero inaccessibili. Archimede non desistette dalla sua analisi delle sezioni coniche, ma quella concentrazione significò la morte. Molto, molto più spesso, tuttavia, il pensiero ordinario è un'impresa pasticciata, dilettantesca. Una seconda causa di *unzerstorliche Melancholie* (di «melanconia indistruttibile»).

3.

Pensare ci rende presenti a noi stessi. Le sensazioni fisiche, specialmente il dolore, sono strumentali. Ma pensare a noi stessi è l'ingrediente principale dell'identità personale. Non posso pensare di non essere, eccetto che in un gioco fantasmatico, meramente verbale. La cessazione del pensiero, persino nella follia, è simultaneamente, tautologicamente la cessazione dell'ego.

Niente e nessuno può penetrare i miei pensieri in modo verificabile. Dire che un altro «legge» nel mio pensiero è solo una figura retorica. Posso nascondere completamente i miei pensieri. Posso mascherare e falsare la loro espressione esteriore come posso fare con il mio contegno o con il mio corpo. Ai funerali le prefiche si disperano sulla salma di clienti sconosciuti. Nemmeno la tortura può

strapparmi, al di là di ogni dubbio, i miei pensieri più intimi. Nessun altro essere umano può pensare i miei pensieri per me. Questa è la ragione determinante, il fatto ontologico cruciale per cui nessun uomo e nessuna donna può «morire per me» in un qualche senso letterale. Nessun altro può assumere la mia morte. Posso morire con, ma mai «per» l'altro, per quanto inalienabili siano i nostri legami, la nostra parentela. Il cieco, il sordomuto, la vittima immobilizzata dalla paralisi o da una malattia neuromotoria possono nutrire, formalizzare ed esporre pensieri che raggiungono i limiti del nostro universo. I pensieri sono il nostro unico possedimento sicuro. Formano la nostra essenza, il nostro sentirci a casa o alieni rispetto a noi stessi. La loro pressione intrinseca è tale che talvolta faticiamo a celarli alla nostra consapevolezza, a metterli a tacere internamente attraverso quella che la psicologia caratterizza come amnesia o rimozione. È dubbio che restino irrecuperabili. Respiro, dunque penso.

Di qui deriva una conseguenza la cui enormità - nel senso proprio del termine - è stranamente data per scontata. Nessuna vicinanza, che sia biologica (i gemelli omozigoti o i fratelli siamesi *po- trebbero* rappresentare un caso limite), emotiva, sessuale, ideologica, o che sia quella di tutta una vita condivisa, di una coesistenza domestica o professionale, potrà permetterci di decifrare senza alcuna incertezza i pensieri di un altro. La ricerca di comunicazioni telepatiche e di coincidenze è un tentativo, quasi certamente futile, di superare questa inibizione spesso inquietante o tragica. Così come lo è il ricorso a «droghe della verità» nelle varie oscenità degli interrogatori. Abbracciamo l'essere amato, teniamo tra le braccia il bambino adorato, l'amico più caro ci stringe la mano. Tuttavia, non abbiamo alcuna prova dei pensieri suscitati, registrati internamente in quel momento. Nell'unione erotica, la corrente del pensiero, di ciò che è intensamente immaginato, scorre molto spesso altrove. Internamente, facciamo l'amore con un altro. Dietro il sorriso adorante del bambino, dell'amico intimo, può esserci la verità della noia, dell'indifferenza o

perfino della repulsione. L'abilità di mentire, di nascondere e di mettere in atto finzioni è organica alla nostra umanità. Le arti, il comportamento sociale, lo stesso linguaggio sarebbero impossibili senza di essa. Come mostrano le sottili allegorie di Jonathan Swift, la veracità perfetta, la perfetta trasparenza del pensiero appartengono al regno animale. Uomini e donne durano in virtù della loro capacità di assumere di frequente mentite spoglie. Ma la maschera viene indossata sotto la pelle.

Eppure, si osservi il paradosso. Questo nucleo inaccessibile della nostra singolarità, il più intimo, privato, impenetrabile dei nostri possedimenti è anche un luogo comune moltiplicato per miliardi. Benché espressi, detti o non detti, in forme lessicali, grammaticali e semantiche diverse, i nostri pensieri sono, in misura schiacciante, un universale umano, una proprietà comune. Sono stati pensati, sono pensati, saranno pensati milioni e milioni di volte da altri. Sono infinitamente banali e scoloriti. Merci usate. Perfino negli atti e nei

momenti più privati e personalizzati della nostra esistenza - nel sesso, per esempio - i componenti del pensiero sono cliché ripetuti senza fine. Più che mai in un'epoca di mass media o di alfabetizzazione limitata, arruolano parole e immagini identiche. Condividiamo sincronicamente con innumerevoli altri uomini e donne le nostre estasi performative, i nostri scenari tabù o la retorica approvata della sentimentalità. Sono prodotti da grande distribuzione etichettati dai luoghi comuni infinitamente reiterativi del nostro linguaggio, della nostra cultura, del nostro tempo e del nostro ambiente. L'espressione «commercio sessuale» ha una connotazione tangibile nelle nostre attuali strutture di consumo di massa e di pubblico svelamento.

Tutto ciò è una conseguenza inevitabile del linguaggio. Siamo nati all'interno di una matrice linguistica storicamente ereditata e condivisa. Le parole, le frasi che usiamo per trasmettere il nostro pensiero, sia internamente sia esternamente, sono della stessa moneta. Rendono democratica l'intimità. Allo stato embrionale, per così dire, il dizionario

inventarizza la quasi-totalità del pensiero attuale e potenziale. Il quale, a sua volta, è fatto di assemblaggi combinatori di pezzi prefabbricati e di loro selezioni. Può darsi che le regole grammaticali e i precedenti a disposizione (i pezzi di una scatola di Lego) predeterminino, vincolino la grande maggioranza dei nostri atti di pensiero e di articolazioni della coscienza. Le potenzialità costruttive sono molteplici, ma anche ripetitive e limitate.

Ne segue che la vera originalità di pensiero, il pensare un pensiero per la prima volta (e come potremmo saperlo?), è *estremamente* rara. Secondo la famosa osservazione di Alexander Pope, è la forma verbale, non il contenuto, che dà un'impressione di novità. Il linguaggio e i diversi codici simbolici possono in effetti articolare un pensiero, un'idea, un'immagine concettuale con una forza, una completezza o un'economia senza precedenti. Lo shock performativo può essere intenso. Ma non c'è assolutamente alcun modo di sapere, e tanto meno di provare, che quel pensiero non sia mai stato espresso prima, anche in una forma meno adeguata, difettosa o magari anche solo come un

«borbottio». Può essere venuto in mente a uomini e donne subalfabetizzati o non alfabetizzati, ai sordomuti o ai cerebrolesi che molto semplicemente non ne hanno preso nota. Potrebbe essere che nelle scienze pure o applicate, nella tecnologia, il progresso cumulativo e collettivo, lo scambio di congetture e confutazioni, generi un *novum organum*. Tuttavia, anche qui molto viene riscoperto od ottenuto simultaneamente da équipe e individui diversi. Le teorie della selezione naturale, del calcolo differenziale, del DNA sono esempi assai noti. Con il suo genio sbalorditivo, Einstein sosteneva di aver avuto soltanto due idee genuine in tutta la sua vita.

Nelle «discipline umanistiche», prendendo il termine nella sua accezione più ampia, in filosofia, nelle arti, nella letteratura, nella teoria politica e sociale, quel che chiamiamo «originalità» è quasi sempre una variante o un'innovazione nella forma, nei mezzi esecutivi, nei media disponibili (bronzo, pittura a olio, chitarre elettriche). Innovazioni e scoperte del genere sono immensamente fertili e significative. Plasmano gran parte della nostra

civiltà. Ma quante sono «originali» in senso rigoroso? Un nuovo atto di pensiero, un immaginare privo di precedenti discernibili, è l'ambizione, riconosciuta o meno, degli scrittori, dei pittori, dei compositori, dei pensatori. Fuori dai sogni può essere realizzata solo laddove sia rinnovato lo stesso idioma pertinente. Laddove vi sia qualche riorientamento del diluvio linguistico ordinariamente disponibile e delle convenzioni formali condivise.

In effetti, i poeti hanno lottato per creare nuovi linguaggi, come nel Dada e in certi esperimenti futuristici. I prodotti si sono rivelati banalità più o meno incomprensibili. Quando i modi verbali sono nuovi, chi può comprenderli? In che senso le metafore sono state inventate, e da chi? L'inventario dei miti, delle «grandi narrazioni» di cui si nutre la letteratura occidentale ha una struttura fatta di temi e variazioni. I cambiamenti radicali sono (magnificamente) rari. *Potrebbe* darsi che la leggenda di Antigone sia «venuta in mente» a Sofocle, benché ci fossero precedenti politico-militari reali a suggerirla. Per quanto ne sappiamo, il motivo di Don Giovanni fu una «trovata», con un luogo e

una data, che ebbe un'eco immediata e ubiqua. Ma queste eccezioni non sono frequenti.

Pensatori e iniziatori come Platone, Aristotele, Paolo di Tarso, sant'Agostino *potrebbero* aver elaborato gli strumenti linguistici e concettuali con cui formulare e rendere ampiamente accessibili pensieri, immagini, metafore di originalità radicale. Tuttavia, non è affatto sicuro. Possiamo anche restare stupefatti dall'apposizione sartriana *le sale espoir*, senza essere in grado di trovare una precedente formulazione pubblica di questa ironia. Ma è estremamente dubbio che il suo intelletto e la sua sensibilità siano stati i primi a esperire questa nozione e a comunicarla. Quando Giordano Bruno caratterizza come nuovo il concetto di un cosmo multiplo e senza limiti, quando Saint-Just proclama che «la felicità è un'idea nuova in Europa», la retorica di entrambi è eloquente. L'una e l'altra proposizione avevano dei precedenti, alcuni dei quali vecchi di millenni. Davvero l'amore romantico è stato inventato in Provenza nel XII secolo?

Pensare è sommamente nostro; sepolto nella
privatezza più intima del nostro essere. E anche
il più comune, usurato, ripetitivo degli atti.
Questa contraddizione non può essere risolta.
Una terza ragione di questa *anklebende*
Traurigkeit (di questa «tristezza connessa» a
ogni vita finita).

4.

Abbiamo visto che non può esserci una verifica definitiva della verità o dell'errore di un pensiero soggettivo, della sua sincerità o falsità. Che ne è del pensiero pubblico, sistematico, di quella ricerca di verità oggettive in cui, fin da Parmenide, si è riconosciuta l'eccellenza dell'uomo occidentale?

I valori, logicamente formali o esistenziali, vaghi o rigorosi, associati al termine «verità» sono involuppati in coordinate storiche, ideologiche, psicologiche spesso arbitrarie («la verità al di qua dei Pirenei», come diceva Pascal). Persino le verità delle scienze, dimostrabili sperimentalmente e applicabili empiricamente, sottendono presupposizioni, «paradigmi» fluttuanti sempre suscettibili di revisione o di scarto. Quando si rivolge alla verità, quando l'invoca, il pensiero relativizza questo criterio

nel momento stesso in cui vi si appella. Non c'è via d'uscita da questa circolarità dialettica. Come risultato, la storia della verità, un concetto che già di per sé nega ogni statuto assoluto - l'assoluto non ha storia - spazia dalle favole più dogmatiche, «rivelate», allo scetticismo più estremo e alla mossa modernista, già implicita nello scetticismo classico, secondo cui «qualsiasi cosa va bene». Per quanto sia conseguente, per quanto sia scrupoloso nel proprio autoesame, un atto di pensiero può postulare il proprio accesso alla verità soltanto laddove il processo è tautologico, laddove il risultato è un'equivalenza formale, come in matematica o nella logica simbolica. Tutte le altre asserzioni di verità, che siano dottrinali, filosofiche, storiche o scientifiche, sono soggette a errore, falsificabilità, revisione e cancellazione. Come le «superstringhe» della moderna cosmologia, «le verità» vibrano in dimensioni molteplici, inaccessibili a ogni prova definitiva (in realtà non c'è alcuna idea chiara riguardo a che cosa potrebbe costituire una simile «prova»). Il pensiero esistenziale, i procedimenti del pensiero nella vita quotidiana

e intellettuale non possono «aprirsi un varco» verso alcun regno di verità autoevidente, incontrovertibile, eterno. Tuttavia è proprio questo regno che i credi rivelati, le metafisiche di un Platone, di un Plotino o di uno Spinoza, promettono e si sforzano di ottenere. Così, nel pensiero astratto, nei metodi epistemologici, risuona un basso continuo latente di nostalgia, un mito edenico di certezze perdute (lo avvertiamo, con una viva integrità, in un pensatore come Husserl). Pensare è non essere all'altezza, è non «far centro». Al meglio, il pensiero genera quelle che Wallace Stevens chiamava «finzioni supreme». Einstein si sarebbe espresso in maniera diversa: «Il principio creativo risiede nelle matematiche. In un certo senso, quindi, ritengo sia vero che il pensiero puro può comprendere la realtà come avevano sognato gli antichi» (dove «avevano sognato» potrebbe essere un lapsus più che freudiano). Gli replica uno dei più autorevoli cosmologi di oggi: «Persino all'interno del dominio elementare delle equazioni elementari, la nostra conoscenza sarà sempre incompleta».

Più si fa intensa la pressione del pensiero, più il linguaggio che la contiene oppone resistenza. Il linguaggio, per così dire, si ribella all'ideale monocromo della verità. E saturo di ambiguità, di simultaneità polifoniche. Si compiace delle sue fantasticherie, costruisce speranza e futuro senza alcuna garanzia. Forse è questo il motivo per cui le scimmie antropomorfe hanno esitato a svilupparlo. Gli esseri umani non ce la fanno senza quelle che Ibsen chiamava «le menzogne vitali». Un pensiero limitato a proposizioni logiche, che si esprimerebbero al meglio non verbalmente, o a fattualità dimostrabili, sarebbe la follia. La creatività umana, la capacità vivificante di negare i diktat dell'organico per dire «no» persino alla morte, dipende completamente dal pensiero, dall'immaginazione controfattuale. Inventiamo modi alternativi di essere, altri mondi - utopici o infernali. Re-inventiamo il passato e facciamo «sogni anticipatori». Ma per quanto siano indispensabili, magnificamente dinamici, questi esperimenti mentali sono e rimangono finzioni. Nutrono religioni e ideologie, la *libido* ne è

ricolma («i lunatici, gli amanti e i poeti» di Shakespeare).

Il linguaggio tenta costantemente di imporre il proprio dominio sul pensiero. Nel flusso del pensiero genera vortici, che noi chiamiamo «disordini mentali», e quelle ostruzioni note come ossessioni. E tuttavia, senza questa interferenza, senza l'incessante «intorbidamento delle acque», non ci sarebbe creatività. In quest'onda di marea, l'atto di concentrazione pura, il tentativo di purgare la coscienza delle sue finzioni vitali, delle allucinazioni a occhi aperti del desiderio, dell'intenzione o della paura, sono, come abbiamo già detto, estremamente rari. Esigono una disciplina profondamente contraria al linguaggio naturale, per quanto disponibile alle matematiche e alla logica simbolica. Quando Einstein si appella al «pensiero puro», è precisamente questo che ha in mente.

Filosofi eminenti hanno tentato, a loro volta, di rendere le proprie articolazioni linguistiche il più possibile «matematiche», il più possibile immuni alla gioia ribelle del linguaggio naturale. Ma quanti Spinoza, quanti Frege o Wittgen-

stein ci sono, e in che misura questi asceti della verità hanno trionfato? Al crepuscolo, Socrate ha cantato.

Questa antinomia fondamentale tra le pretese del linguaggio di essere autonomo, di essere libero dal dispotismo della referenza e della ragione - pretese che sono cruciali per il modernismo e il decostruzionismo - da un lato, e la ricerca disinteressata della verità dall'altro, è un quarto motivo di tristezza (*unzerstörliche Melancholie*).

5.

È quasi incredibile quanto sia dispendioso il pensiero. Consumo ostentatorio al suo peggio. Ricerche neurofisiologiche hanno provato a localizzare e valutare numericamente le «onde cerebrali» emesse dalla corteccia. Hanno cercato di identificare i *quanta* di energia, il ritmo delle pulsazioni elettromagnetiche associate a momenti e a blocchi di pensiero concentrato. Sembra plausibile che in ciò che chiamiamo «pensiero» vi siano componenti di energia neurochimica ed elettromagnetica, che le sinapsi nel cervello umano abbiano un output miserabile (lo studio delle lesioni cerebrali ne fornisce delle prove). Ma restano numerose supposizioni, e le mappature sono approssimative. Intuitivamente, a livello di impressione, dopo periodi prolungati di pensiero sequenziale, di riflessione sotto

pressione, noi proviamo qualcosa di analogo alla fatica muscolare.

Chi risolve problemi nelle scienze esatte e applicate - i matematici, i logici, i programmatori di computer, i giocatori di scacchi, i traduttori simultanei - riferisce fenomeni di esaurimento, di «fusione». I crittologi impegnati a decifrare codici segreti durante la guerra furono tra i primi a registrare fenomeni di tensione mentale di estrema intensità «fisica». Di nuovo, però, la nostra comprensione di tale stress e dei meccanismi che coinvolge è rudimentale.

Il punto è questo: i processi di pensiero, siano consci o inconsci, il flusso del pensiero dentro di noi, tacito o articolato, nella veglia o nel sonno - quei rapidi movimenti oculari tanto studiati negli ultimi decenni - sono, nella stragrande maggioranza dei casi, confusi, senza scopo, dispersi, sparpagliati e inspiegati. Sono, letteralmente, «dappertutto», il che fornisce all'espressione «testa fra le nuvole» una sua validità. La loro economia è di uno spreco e di un deficit quasi mostruosi. Forse non esiste

attività umana più stravagante. Non pensiamo al nostro pensiero se non nei brevi momenti di messa a fuoco epistemologica o psicologica. L'aggregato incessante e la totalità del pensiero scorrono via quasi inavvertiti, informi e inutili. Saturano la coscienza e presumibilmente anche il subconscio, ma si prosciugano come un sottile velo d'acqua sulla terra riarsa. Persino la nozione di «oblio» è troppo impegnativa. Quel che possiamo aver pensato un'ora fa potrebbe non aver lasciato alcun tipo di traccia, per circostanze contingenti o per effetto dell'interferenza di qualche compito che ci tiene occupati. Nel migliore dei casi, potrebbe essere stato fissato con la scrittura o codificato in qualche altra modalità di marcatura semiotica. Si dice che i *globe-trotters* giapponesi facciano ricorso a degli specialisti per identificare il luogo dove hanno scattato le proprie fotografie. Ma per la maggior parte, la massa dell'iceberg del pensiero umano svanisce inavvertita senza lasciare traccia nella spazzatura dell'oblio. «Elemosine per l'oblio.»

«A che cosa stavo pensando quando ho detto questo o fatto quello?» O si pensi a quella delu-

sione banale di quando ci si sveglia convinti di aver sognato una grande idea, una soluzione che ci sfuggiva, di aver composto poesia o musica di valore, per riconoscere poi che il ricordo non serve a nulla e il quaderno sul comodino è solo pieno di scarabocchi senza senso. Una frustrazione e un imbarazzo che *non* provano affatto che il pensiero o l'immagine persi o svaniti non avevano poi tutta questa importanza e questo valore. Sono semplicemente fuori dalla nostra portata, cancellati come altri milioni e milioni di altri pensieri che emergono in noi con insondabile spreco. Questo suggerisce il modello fantascientifico di una società in cui il pensiero è razionato. In cui il pensiero è autorizzato solo in alcune ore del giorno e dove queste razioni sono distribuite secondo le facoltà mentali degli individui e della loro capacità di concentrazione. Uno spreco di pensiero sarebbe visto come un atto vandalico, o peggio. In tempo di guerra cibo e carburante possono essere razionati. La moneta può essere sottoposta a un controllo rigoroso. Perché non regolare la scorta infinitamente preziosa del pensiero, proteggendolo dall'inflazione e dallo

spreco? Fantascienza, naturalmente. Ma tentativi in questa direzione non costituiscono forse il nucleo dei sistemi totalitari, delle ideologie dispotiche, siano esse religiose o politiche? I tentativi di razionare il pensiero, di costringerlo in canali autorizzati e circoscritti, costituiscono il cuore stesso della tirannia. Il pensiero anarchico, giocoso, dissipatore è ciò che i regimi totalitari temono maggiormente. L'utopia della censura è leggere non solo il testo, ma i pensieri che lo sostengono o che esso cela. Di qui il tropo orwelliano di una «polizia del pensiero».

Benché contengano iperboli di orgogliosa modestia, la pretesa di Einstein di aver avuto solo «due idee» nell'intero corso della sua vita, e la massima di Heidegger, secondo cui tutti i grandi pensatori hanno un solo pensiero che espongono e reiterano in tutte le loro opere, potrebbero attirare l'attenzione su una verità vitale. Nelle scienze umane o in quelle esatte, il pensatore che conta sarebbe colui che percepisce e sfrutta un concetto o un'intuizione decisivi, che stabilisce una scoperta o una connessione

cruciali. È colui o colei che investe, quasi con avarizia, in un atto di pensiero o in un'osservazione fondamentali, sfruttandone tutte le potenzialità. Darwin sembra un caso esemplare. Mentre la pluralità innumerevole degli esseri umani, anche se sfiorati per così dire di passaggio da pensieri di prim'ordine, da osservazioni radicali, non prestano ascolto, non li «afferrano» o non si sforzano di realizzarli effettivamente. Quanti riconoscimenti si sprecano nel diluvio indifferente del pensiero negletto, nel soliloquio delle emissioni cerebrali, inascoltato o afferrato solo per caso? Perché non siamo capaci di incapsulare, di immagazzinare ordinatamente e conservare - come una batteria elettrica - il voltaggio probabilmente fruttuoso generato dagli archi e dalle sinapsi insonni del nostro essere mentale? È proprio di questa generazione infinitamente dispendiosa e rovinosa che non sappiamo ancora render conto. E il deficit non siamo nemmeno in grado di misurarlo.

Una quinta ragione di frustrazione di quel «fondamento oscuro» (*dunkler Grund*).

6.

Il pensiero è immediato solo con sé stesso. Non fa accadere nulla *direttamente*, eccetto sé stesso. Gli esperimenti fragili e controversi sulla telecinesi hanno tentato di mostrare che il pensiero può produrre minuscoli fenomeni materiali, effetti di vibrazione o minimi spostamenti. La fisica quantistica, di per sé già così enigmatica, sostiene che l'atto dell'osservazione altera la configurazione oggettiva di ciò che viene osservato (Einstein trovava questa supposizione non lontano dal mostruoso). Qui quasi tutto resta una congettura. Pensare ha conseguenze incommensurabili, ma l'inferenza di un *continuum* diretto è appunto, come pensava Hume, inferenziale. Non si può dimostrarne la causalità diretta. La gran maggioranza degli atti

e dei gesti abituali sono «inconsapevoli». Sono eseguiti d'istinto o per riflessi acquisiti. E noto che il millepiedi subirebbe un arresto suicida se pensasse al passo seguente. Una riflessione davvero agghiacciante. L'automatismo è pensiero decaduto. Ma persino quando un'azione è «pensata a fondo» con la massima attenzione e consapevolezza, quando segue una trama interiorizzata o una proposizione esplicita e articolata, la sequenza può essere solo inferita. Solo Dio, come pretendono i teologi, non conosce alcuno iato tra pensiero e conseguenza. Quel che Egli pensa è. Che vi sia una connessione tra pensiero e conseguenza esistenziale e pragmatica è un postulato razionale senza il quale non potremmo condurre la nostra vita. Al momento, tuttavia, non disponiamo di alcun modello operativo della catena di fenomeni generativi, della traslazione, si direbbe, immensamente complessa dal bisogno o *desideratum* concettuale al compimento neurofisiologico e muscolare. La neurochimica che collega l'intenzione all'effetto può essere seguita solo a livelli rudimentali. In molti casi, è come se la causa venisse dopo

l'effetto. Gli atti di pensiero sembrano seguire esecuzioni spontanee, non meditate, che poi il pensiero interpreta e «si figura» al tempo passato. (Mi chiedo se l'esperienza incantatoria del déjà vu non si riferisca a questa inversione.) Molto più spesso c'è la cancellazione: «Non ho idea del perché ho fatto così e così. Ho un vuoto mentale assoluto».

Le interposizioni tra pensiero e atto sono molteplici e varie come la vita. Le ombre che cadono tra il pensare e il fare non possono mai essere inventariate esaustivamente e ancor meno classificate. Le costruzioni ingegneristiche o architettoniche più esigenti ammettono lievi deviazioni dal progetto o dalla calibratura precisa. Nessun pittore, per quanto capace, può trasferire appieno sulla tela la sua visione interna o quel che crede di vedere di fronte a sé. Perfino nella sua forma più rigorosa, la musica incorpora solo parzialmente il complesso di sentimenti, idee, relazioni astratte del suo compositore. La distanza tra ciò che preme sulla sensibilità, tra l'immaginato e la sua enunciazione linguistica, è un melanconico cliché, un luogo comune di una sconfitta perpe-

tua fin dagli inizi non solo della letteratura, ma degli scambi più intimi e urgenti tra gli uomini. «Non ho le parole per dirlo»: lo dice l'amante, lo dice l'uomo colpito dal dolore; ma anche il poeta e il filosofo. L'idea di barriere, di effetti di interferenza o di «rumore bianco» è fisica in maniera inquietante. Sentimento, intuizione, illuminazione intellettuale o psicologica, si affollano sul confine interno del linguaggio ma non riescono ad «aprirsi un varco» verso l'articolazione completa (benché i grandi scrittori lavorino in qualche modo a una maggiore vicinanza con quel confine e con i battiti del pre-linguistico di quanto accada a menti meno privilegiate). Energie di riconoscimento, lampi metaforici di luce e comprensioni momentanee vibrano appena fuori portata. Euridice recede provocante nell'oscurità. All'interno del magma turbolento e polisemico dei processi consci e subconsci, il pensiero incessante o i suoi antecedenti del tutto misteriosi, notturni o diurni che siano, sono recuperabili solo per frammenti. Venendo alla luce della superficie attraverso i vincoli semplificanti del linguaggio e la coercizione

della logica, questa forza generativa è sempre inibita e deviata. Di qui i vani tentativi dei surrealisti in cerca della scrittura «automatica» o di modalità discorsive vergini. L'aleatorio è già condizionato dall'imperativo.

Il pensiero non ce' la fa, non può farcela. Persino il movimento di pensiero più prudentemente calibrato e concentrato «prende corpo» (secondo l'espressione penetrante di Shakespeare) solo imperfettamente, solo in parte. L'opera d'arte, per quanto sovrana, il progetto politico o militare, l'edificazione materiale, il codice giuridico o la summa teologico-metafisica scendono a compromessi con l'ideale, con la finzione necessaria dell'assoluto. Una macchia d'impurità cromatica, quasi impercettibile, resta sul tulipano nero, sulle simmetrie cristalline del disegno privato o collettivo, politico, sociale. Il concetto di perfezione è un sogno inesaudito del pensiero, un'astrazione concettuale, come l'infinità. È nel paradosso dell'esistenza in noi di questi due ideali inattingibili che la teologia classica, in Anselmo come in Descartes, colloca la sua prova dell'esistenza di Dio. Benché *in extremis*, Wittgenstein ha parlato a nome di ogni

coscienza creativa quando ha dichiarato che la parte più importante del *Tractatus* era quella non scritta.

Ineluttabilmente, dunque, la totalità dei nostri futuri, delle nostre proiezioni e anticipazioni, dei nostri progetti - ordinari o utopici che siano - porta con sé un potenziale di delusione, di autoillusione profilattica. Un virus di incompiutezza abita la speranza. Le grammatiche degli ottativi, dei congiuntivi, di ogni sfumatura dei tempi futuri - queste grammatiche sono la gloria irresponsabile e la luce aurorale della mente umana - non possono mai essere garanzie. Non implicano e non sottoscrivono un fatto immacolato. Le chance possono essere tutte in nostro favore, l'induzione può sembrare quasi contrattuale e infallibile, ma credere, attendere, sperare sono una scommessa. La cui unica certezza è la morte. Le conseguenze delle nostre aspettative, di quell'impazienza che chiamiamo «speranza», sono sempre lacunose. Talvolta abortiscono del tutto (benché vi siano eccezioni in cui sorpassano ogni nostra immaginazione). Di solito, l'anticipazione, la proiezione, la fantasia e

l'immagine eccedono la realizzazione. Se diciamo che le nostre esperienze sono «superiori ai nostri sogni più sfrenati», vuol dire che questi sogni erano edificanti e logori. Una vacuità rivelatrice, una tristezza per sazietà segue i desideri esauditi (Goethe e Proust sono gli esploratori implacabili di questa accidia). La famosa tristezza post- coitum, la sigaretta tanto attesa dopo l'orgasmo, misurano con precisione il vuoto tra l'anticipazione e la sostanza, tra l'immagine fantasticata e l'avvenimento empirico. L'eros umano è parente stretto di una tristezza mortale. Se i nostri processi di pensiero fossero meno urgenti, meno vividi, meno ipnotici (come negli accessi di masturbazione e nei sogni a occhi aperti), le nostre costanti disillusioni, la grigia massa di nausea nascosta nel cuore dell'essere, sarebbero meno invalidanti. I crolli mentali, le evasioni patologiche nell'irrealtà, l'inerzia del malessere mentale potrebbero essere, essenzialmente, tattiche contro la disillusione, contro l'acido della speranza frustrata. Le correlazioni fallite tra il pensiero e la sua realizzazione, tra ciò che abbiamo concepito e le realtà dell'esperienza,

sono tali che non potremmo vivere senza speranza - Coleridge: «Il lavoro senza speranza spilla nettare in un setaccio, / e speranza senza oggetto non può vivere» - né superare il lutto, la beffa che accompagna le speranze tradite. «Sperare contro ogni speranza» è un'espressione forte, ma che riconosce, in definitiva, la rovina che il pensiero getta sulla conseguenza.

Una sesta *Ursache* o fonte di *tristitia*.

7.

Ci sono, lo abbiamo visto, due processi che gli esseri umani non possono fermare finché sono vivi: respirare e pensare. In realtà, possiamo trattenere il respiro più a lungo di quanto siamo in grado di astenerci dal pensiero (se ciò è veramente possibile). Se ci si riflette, questa incapacità di fermare il pensiero, di prendersi una pausa, è un vincolo terrificante. Impone una servitù caratterizzata da un dispotismo e da un peso singolari. In ciascun momento della nostra vita, nella veglia e nel sonno, abitiamo il mondo attraverso il pensiero. I sistemi filosofici ed epistemologici che cercano di spiegare e analizzare questo abitare cadono in due categorie perenni.

La prima caratterizza la nostra coscienza e consapevolezza del mondo come un percepire attraverso una finestra. Questo modello, fondato su un'analogia un po' ingenua con la visione oculare, è sotteso da ogni paradigma di realismo, di empirismo sensoriale. Autorizza una credenza, più complessa o più attenuata, in un mondo oggettivo, in un «là fuori» i cui elementi ideali e materiali ci sono trasmessi da input consci o subconsci, la cui collocazione avverrebbe tramite mezzi intuitivi, intellettuali e sperimentali.

L'altra epistemologia è quella dello specchio. Postula una totalità dell'esperienza la cui unica fonte verificabile è quella del pensiero stesso. È la nostra mente, la nostra neurofisiologia che proietta quelle che assumiamo come forme e sostanza della «realtà». Di per sé, questo è l'irrefutabile assioma kantiano, secondo cui la «realtà», qualsiasi cosa essa sia, è inaccessibile. Elude ogni presa dimostrabile, certa. Potrebbe essere un'allucinazione collettiva, un sogno comune. Versioni estreme, giocosamente gravi di questo solipsismo suggeriscono che siamo fatti «della stessa materia dei sogni», sognati

forse da un Demiurgo o, come specula Descartes, da un demone. Ogni pensiero sul mondo, ogni osservazione e comprensione sarebbe *riflessione*, mappatura speculare.

Questi due sistemi opposti concordano su un punto capitale: il vetro, che sia quello di una finestra o quello di uno specchio, non è mai immacolato. Su di esso vi sono graffi, punti ciechi, curvature. Né la visione attraverso di esso né il riflesso possono essere mai perfettamente traslucidi. Ci sono impurità e distorsioni. Questa è la *crux*: c'è qualcosa che si interpone tra di noi e il mondo che abitiamo. Le concettualizzazioni, le osservazioni (come nel «principio di indeterminazione») sono atti di pensiero. Non si danno ricezioni immediate e innocenti, per quanto sembrano spontanee o prive di pensiero. Le teorie della cognizione, che siano di Descartes, di Kant o di Husserl, lottano eroicamente per situare un punto di immediatezza non premeditata, un punto in cui il sé incontra il mondo senza alcuna presupposizione, senza alcuna interferenza di presupposizioni psicologiche, corporee, culturali o dogmatiche. Questi fenomenologi

aspirano a «vedere le cose come sono», a scorgere la verità della presenza del mondo e dell'«essere là» o attraverso la finestra o attraverso lo specchio. Nessun punto archimedeo, nessuna *tabula rasa* sono mai stati localizzati in modo convincente. L'identità della «canna pensante», l'ubiquità oscurante dei processi di pensiero fanno da schermo.

L'esperienza, invece che nuda e adamitica, è filtrata ed essenzialmente compromessa. L'espulsione dall'Eden è una «caduta nel pensiero». Così non c'è alcun elemento nell'esistenza che non «si indebolisca all'ombra pallida del pensiero».

Di conseguenza, anche le intelligenze e le immaginazioni umane più inventive, capaci e ordinate operano all'interno di mediatezze e limitazioni che non possono veramente essere definite, e tantomeno misurate. Ovunque, la luce direttrice della mente sfocia nell'oscurità. Esistono limiti neurofisiologici, evoluzionisti, alle nostre concettualizzazioni e analisi del mondo? La ragione umana possiede forse limiti categoriali? Quali sono i vincoli interni - che siano percepiti o meno - che predeterminano la

portata e la chiarezza delle nostre congetture più ardite (congetture che potrebbero, in effetti, essere completamente inadeguate rispetto alle realtà del cosmo, o addirittura senza alcuna relazione con esse)? Che prova abbiamo, che prova potremmo avere, dell'idea che il progresso della ricerca empirica o della costruzione teoretica è illimitata, che l'intelletto speculativo continuerà il suo viaggio apparentemente senza fine attraverso gli «oceani del pensiero»? I microscopi elettronici più potenti appaiono ormai approssimarsi al limite dell'osservazione possibile, come accade d'altra parte, in una inquietante simmetria, con i radio-telescopi più penetranti. Non è che la luce proveniente dalle galassie più remote non ci raggiunga; nell'allegoria della nostra solitudine, non ci raggiungerà *mai*. Quanta parte della nostra scienza, di cui andiamo così fieri, non è anche fantascienza, un modello la cui unica *veritas* dimostrabile è quella della matematica, della matematica che gioca i propri giochi incantati?

C'è sempre stato un motivo di sospetto riguardo agli assiomi in apparenza incontrovertibili della

logica e alla sintassi in cui sono così dispo-
ticamente incisi. Non sarà forse che questi
assiomi, le regole sacrosante che governano la
contraddizione, non fanno altro che
esternalizzare le particolarità locali della
cerebralità degli ominidi, dell'architettura della
nostra corteccia? Così come si potrebbe
considerare che la visione rappresenti
l'anatomia e la fisiologia dell'occhio umano.
Ciascuno di noi ha provato le frustrazioni della
coscienza, le barriere della comprensione.
«Urtiamo», spesso visceralmente, contro i muri
impalpabili ma resistenti del linguaggio. Il
poeta, il pensatore, i maestri della metafora
graffiano quel muro. E tuttavia il mondo, dentro
di noi e fuori di noi, mormora parole che non
riusciamo a comprendere. Le «note mai udite»
sono proclamate le più dolci. Cézanne
testimonia, con rabbia modesta, l'incapacità dei
suoi occhi di penetrare in profondità il
paesaggio che ha di fronte. La matematica pura
conosce l'irrisolvibile, benché non vi sia una
comprensione certa della fonte di tale
irrisolvibilità. Il pensiero più ispirato è
impotente di fronte alla morte, e questa

impotenza ha generato i nostri scenari religiosi e metafisici. (Ritornerei su questo punto.) Il pensiero vela tanto quanto rivela, o probabilmente di più.

Una settima ragione per questo *Schleier der Schwermut* (per questo «velo di pesantezza dell'animo»).

8.

Questa opacità rende impossibile sapere al di là di ogni dubbio che cosa stia pensando un altro essere umano. Come ho già notato, non abbiamo alcuna intuizione indubitabile dei pensieri di un altro. Ancora, prestiamo troppo poca attenzione a questa enormità. Dovrebbe terrorizzarci. Nessuna familiarità, nessuna astuzia analitica può assicurarci o verificare la «lettura del pensiero». Né l'ipnosi, né le tecniche psichiatrici-

che, né le «droghe della verità» possono estrarre, in un modo che sia verificabile, i pensieri dell'altro. Le sue ammissioni più veementi, la testimonianza scritta od orale sotto giuramento, le nude confessioni: niente può fornire un contenuto fondamentale e certo. Possono esprimere o meno l'intento più candido, la rivelazione più intenzionale. Possono dischiudere o meno verità parziali, frammenti, per così dire, di massima sincerità e apertura. Possono celare o meno il senso sentito, *in toto* o in parte. I movimenti della finzione possono variare dalla menzogna diretta e proferita consapevolmente a ogni sfumatura di falsità e di autoinganno. Le *nuances* della menzogna sono inesauribili. Nessuna attenzione inquisitoria, ai raggi laser, nessun orecchio, per quanto acuto, nessun controinterrogatorio può ottenere la certezza. La semplice domanda: «Cosa stai pensando, cosa hai in mente?» sollecita risposte che hanno una pluralità di stratificazioni, che sono passate attraverso filtri complessi, per quanto non percepiti.

Di qui le relazioni instabili tra il pensiero e l'amore. Di qui la probabilità che l'amore tra esseri pensanti sia una specie di grazia miracolosa. Ciascun uomo e ciascuna donna, ciascun adulto e ciascun bambino usa quel che i linguisti chiamano un «idioletto», vale a dire una selezione personalizzata del linguaggio disponibile con segni, connotazioni e referenti privati, singolari, forse intraducibili che l'interlocutore non può interamente o parzialmente interpretare con certezza. Tentiamo di tradurci a vicenda. Molto spesso ci fraintendiamo, grossolanamente o sottilmente. Ma persino questa intelligibilità parziale o lacunosa della comunicazione resta in superficie. Gli idioletti del pensiero, le privatezze del non detto sono di ordine molto più profondo e intrattabile.

Persino nei momenti e negli atti di estrema intimità - forse più acutamente proprio in questi momenti - l'amante non può abbracciare i pensieri dell'amato. «Che cosa stai pensando, che cosa sto pensando mentre facciamo l'amore?» Questa esclusione rende triviale la vantata fusione dell'orgasmo e la sua retorica dell'unisono. A Goethe piaceva ricordare quanti

uomini e quante donne hanno stretto tra le loro braccia amanti pensati, ricordati, desiderati, fantasticati diversi da quelli con cui stanno facendo l'amore. Questa interposizione cognitiva, questa riserva mentale, involontaria o deliberata, sfocata o icastica, può suonare come un'eco derisoria sotto le grida e i sospiri dell'estasi. Non sapremo mai quale profonda disattenzione, assenza, repulsione o immagine alternativa decostruisce il testo palese dell'erotico. Gli esseri umani più vicini, più onesti restano estranei, più o meno parziali, più o meno celati l'uno per l'altro. L'atto d'amore è anche quello di un attore. L'ambiguità è insita nella parola.

Il pensiero è massimamente leggibile, al minimo della sua copertura, nelle esplosioni di energia scatenata e condensata. Come nella paura o nell'odio. Queste dinamiche, particolarmente nell'istante in cui accadono, sono difficili da falsare, benché dei virtuosi della duplicità e dell'autocontrollo possano dissimularle più o meno bene.

Gli animali con cui abbiamo a che fare ci mostrano che le nostre paure emettono un odore specifico. Forse c'è un odore dell'odio. Mobilitando tutti i livelli delle spinte cerebrali e istintive, l'odio potrebbe essere il più vivido e carico dei gesti mentali. E più forte, più coesivo dell'amore (come aveva intuito Blake). Spesso più vicino alla verità di ogni altra rivelazione di sé. L'altra classe di esperimenti mentali in cui il velo è lacerato è quella del riso spontaneo. Nel momento in cui cogliamo la battuta o l'occasione dello spettacolo comico, la nostra mente è messa a nudo. Per un momento, non ci sono riserve mentali. Ma questa apertura al mondo e agli altri dura solo per pochi attimi e ha la dinamica dell'involontario.

Sotto questo aspetto, i sorrisi sono quasi l'antitesi del riso. Shakespeare dedicava molta attenzione ai sorrisi dei malvagi.

Tutto sommato, lo scandalo resta. Nessuna luce finale, nessuna empatia d'amore dischiude il labirinto dell'interiorità di un altro essere umano. (I gemelli omozigoti, con il loro linguaggio privato, fanno davvero eccezione?) In ultima analisi, il pensiero ci rende estranei

l'un l'altro. L'amore più intenso, forse più debole
dell'odio, è una negoziazione, mai conclusiva,
tra solitudini.

Un'ottava ragione di dispiacere.

9.

Funzioni corporali e pensiero sono comuni all'intera specie. L'*homo sapiens* si autodefinisce così, con arroganza. A rigore, ciascun uomo, donna o bambino vivente è un pensatore. Questo vale per un cretino come per Newton, per un deficiente praticamente incapace di articolare una frase quanto per Platone. Come ho già notato, pensieri innovativi, inventivi, vivificanti possono, in qualsiasi momento e in qualsiasi luogo, essere stati pensati da semianalfabeti, da infermi, o perfino da handicappati mentali. Sono andati perduti perché non sono stati articolati o non hanno ricevuto attenzione neppure da colui che li ha pensati («muti, ingloriosi Milton», in un senso che va ben al di là della letteratura). Come minuscole spore, i

pensieri sono disseminati a milioni all'interno e all'esterno. Solo una frazione minima sopravvive e fruttifica. Di qui lo spreco incommensurabile che ho menzionato prima. Ma la confusione potrebbe risiedere altrove.

La nostra tassonomia, specialmente nel clima socio-politico attuale, tende all'egualitario. Non è forse un modo di dissimulare e falsificare un'ovvia gerarchia, che viene riconosciuta a stento o con disagio? Vagamente, retoricamente, noi attribuiamo a certi atti dello spirito e a ciò che consideriamo loro conseguenze - l'intuizione scientifica, l'opera d'arte, il sistema filosofico, il fatto storico - l'etichetta di «grande». Ci riferiamo a «grandi» pensieri o idee, a prodotti del genio intellettuale, artistico o politico. Con altrettanta vaghezza, parliamo di pensieri «profondi» contrapposti a pensieri triviali o superficiali. Spinoza discende nei pozzi di miniera; l'uomo della strada solitamente pattina sulla superficie banale di sé stesso o del mondo. Si possono ammassare insieme queste polarità, insieme alle innumerevoli gradazioni che le uniscono, sotto un'unica rubrica indistinta? La stessa definizione appros-

simativa può davvero coprire il balbettio informe della mente e la soluzione dell'ultimo teorema di Fermat, la generazione delle durevoli metafore shakespeariane o le mutazioni della sensibilità? Quale artificio - colto immediatamente dai caricaturisti e dagli osservatori più volgari - abita *II pensatore* di Rodin?

Tutti noi conduciamo le nostre vite all'interno di una marea e di un magma di atti di pensiero, ma solo una porzione molto ristretta della specie dà prova di *sapere come pensare*. Heidegger professava desolatamente che l'umanità nel suo insieme non è ancora emersa dalla preistoria del pensiero. In proporzione con la massa dell'umanità, gli alfabetizzati cerebrali - non abbiamo un termine adeguato - sono pochi. La capacità di albergare pensieri o i loro rudimenti è universale e potrebbe certamente essere associata a costanti neurofisiologiche ed evolutive. Ma la capacità di pensare pensieri che valga la pena pensare, per non dire esprimere e preservare, è relativamente rara. Non molti di noi sanno come pensare a un compito difficile, per non dire originale. Meno ancora sono capaci

di mobilitare a pieno le energie e il potenziale del pensiero e di dirigere tali energie verso quello che chiamiamo «concentrazione» o intuizione intenzionale. Un'identica etichetta oscura gli anni luce di differenza che corrono tra il rumore di fondo e le banalità della ruminazione comune a ogni esistenza umana (forse anche a quella dei primati) e la complessità e le forze miracolose del pensiero di prim'ordine. Appena al di sotto di questo livello eminente ci sono le molteplici modalità della comprensione parziale, dell'approssimazione, dell'errore involontario o acquisito (l'espressione devastante del fisico Wolfgang Pauli sui falsi teoremi: «non sono neppure falsi»).

Si può definire una cultura, la «ricerca comune» di un'alfabetizzazione mentale, basandosi sul grado in cui, a questo secondo livello di ricezione, l'integrazione successiva del pensiero di prim'ordine in valori e pratiche comuni è più o meno diffusa. Il pensiero più innovativo si fa strada nelle scuole? È circondato da un clima di riconoscimento generale? Raggiunge l'orecchio interno, anche se il processo uditivo è spesso ostinatamente lento e carico di volgarizzazione?

O invece il pensiero autentico e la sua valutazione ricettiva sono impediti, perfino distrutti (Socrate nella città dell'uomo, la teoria dell'evoluzione tra i fondamentalisti), da un rifiuto a pensare di stampo politico, dogmatico e ideologico? Quale meccanismo sordido, ma comprensibile, di panico atavico, di invidia subconscia alimenta la «rivolta delle masse» e, oggi, la brutalità filistea dei media che hanno reso derisoria la stessa denominazione di «intellettuale»? La verità, insegnava il Baal-Shem Tov, è in esilio perpetuo. Forse deve esserlo. Laddove diventa troppo visibile, dove non può rifugiarsi dietro la specializzazione e la crittografia ermetica, la passione intellettuale e le sue manifestazioni provocano odio e derisione (questi impulsi si intrecciano con la storia dell'antisemitismo; gli ebrei hanno sempre pensato a voce troppo alta).

È possibile che il pensiero di primo rango venga appreso? Può essere insegnato? Addestramento ed esercizio possono rafforzare la memoria. L'attenzione mentale, gli spazi per la concentrazione e l'interiorità possono essere approfonditi mediante tecniche di meditazione. In alcune

tradizioni orientali e mistiche, nel buddhismo, per esempio, questa disciplina può portare a gradi quasi incredibili di astrazione e intensità. Metodi analitici, una consequenzialità formale rigorosa possono essere insegnati e messi a punto nell'addestramento di matematici, logici, programmatori di computer e campioni di scacchi.

Impedire che i bambini imparino a memoria significa atrofizzare, forse per sempre, i muscoli della mente. Molto, quindi, nelle capacità cerebrali, nella ricettività sviluppata e nell'interpretazione, può essere elevato e arricchito mediante l'insegnamento e la pratica. Ma, per quanto ne sappiamo, non c'è alcuna chiave pedagogica per dischiudere la creatività. Il pensiero innovativo, trasformatore, nelle arti come nelle scienze, in filosofia come nella teoria politica, sembra originarsi da «collisioni», da salti quantici nell'interfaccia tra il conscio e il subconscio, tra il formale e l'organico, in un gioco e in un'arte «elettrica» di agenti psicosomatici largamente inaccessibili alla nostra volontà e alla nostra comprensione. I media che permettono di fare possono essere

insegnati: la notazione musicale, la sintassi e la metrica, il simbolismo e le convenzioni matematiche, il miscuglio dei pigmenti. Ma l'uso metamorfico di questi mezzi in direzione di nuove configurazioni di significato o nuove mappature del possibile umano, o verso una *vita nuova*² di credenza e sentimento, non può essere né predetto né istituzionalizzato.

Non c'è democrazia per il genio, solo una terribile ingiustizia e un fardello che può essere mortale. Ci sono quei pochi, come diceva Hölderlin, che sono costretti ad afferrare il fulmine a mani nude.

Questo squilibrio e le sue conseguenze, l'indattabilità del grande pensiero e della creatività agli ideali di giustizia sociale, è una nuova fonte di melanconia {*Melancholie*).

10.

La grammatica francese e quella tedesca ci vengono in aiuto. Ci permettono di elidere la preposizione tra il verbo «pensare» e il suo oggetto. In inglese siamo invece costretti a pensare «a» (*about*) questo o quello. In tedesco, in francese, in italiano, possiamo «pensarlo» immediatamente, senza interposizione. *Das Leben denken* («pensare la vita»); *penser le destin* («pensare il destino»). La forza di queste espressioni seduce. Ma postula inevitabilmente l'incertezza o la dualità epistemologica cui ho fatto riferimento. L'immediatezza grammaticale fa forse segno verso qualche forma di solipsismo, verso la supposizione che gli oggetti del pensiero siano il prodotto tributario dell'atto di pensare (come in Kant)? O questa elisione di

ogni termine intermedio autorizza la credenza che l'oggetto pensato abbia un'autonomia, che a certi livelli di concentrazione priva di impedimenti gli atti di pensiero umani penetrino, colgano pienamente quel che essi *concepiscono* o *immaginano* (e questa differenza marca precisamente le due vie che la filosofia ha imboccato in Occidente)? Le fusioni grammaticali francesi e tedesche lasciano indecisa l'alternativa tra idealismo e realismo. Significativamente, l'uso inglese impone la scelta. Interiorizza un empirismo robusto, fondamentale. Si «pensa al mondo» (*the world is thought about*), e non si «pensa il mondo» in un movimento speculare di autismo trascendentale. Il francese, il tedesco e l'italiano di tutti i giorni comunicano questa opzione di senso comune. *Je pense à, Ich denke an, Penso a.* Ma il discorso filosofico e poetico, specialmente da Meister Eckhart a Heidegger, prevede la possibilità di una simbiosi. Questa, forse, è la differenziazione tra le mentalità filosofico-linguistiche, tra le convenzioni della percezione da una parte e dall'altra della Manica o tra il continente europeo e il Nord America

(con l'eminente eccezione di Emerson). Qui si arriva anche al nocciolo di certe intraducibilità elementari.

I «numeri primi» di cui tratta il pensiero sono costanti che circoscrivono la nostra umanità. Sono, o dovrebbero essere, di un'ovvietà suprema. Che cosa è «essere»? «Pensare l'essere» non è forse, come insiste Heidegger, il compito essenziale del pensiero? Discriminare tra le esistenze fenomeniche e la fatticità delle cose, da un lato, e il nucleo nascosto dell'essenza dell'essere (*Seyn*) stesso, dall'altro. Perché non c'è il nulla? Questa celebre domanda di Leibniz dovrebbe costituire, per gli atti di pensiero, una preoccupazione tanto primordiale e originale - che sorge, cioè, dalle nostre origini - quanto la stessa vita umana. Possiamo, *contra* Parmenide, pensare, concettualizzare il nulla? Può darsi che ogni tentativo di «pensare la morte» - un'espressione che suona disdicevolmente goffa in inglese -, pensare alla morte in maniera consequenziale, sia una variante dell'enigma del niente. Innumerevoli credenze, mitologie, fantasie di trascendenza sono elaborazioni di esperimenti mentali che

vertono sulla morte. Lo zero, la riduzione del nostro essere a un vuoto sono per la maggior parte di noi «impensabili», sia nel senso emotivo sia in quello logico della parola. Da qui procede la complessa architettura del mito e della metafora (molte metafore sono concentrati di mito). Sempre in attività e in moto perpetuo, il pensiero umano sembra aborrire il vuoto. Genera archetipicamente finzioni di sopravvivenza più o meno consolatorie. Come un bambino spaventato fischia o urla nel buio, noi peniamo per evitare il buco nero del nulla. E lo facciamo anche quando gli scenari che ne risultano sono offensivamente puerili o semplicemente kitsch (quei campi elisi e quei cori celesti, quelle settantadue vergini che attendono i martiri per l'Islam...).

Entrambe le sfere del pensiero, quella dell'essere e quella della morte, sono state interpretate come sottospecie degli sforzi senza fine dell'intelletto umano, della coscienza mortale, di pensare a, di «pensare» Dio. Di associare a questo bisillabo un'intelligibilità credibile. È plausibile che *l'homo* sia divenuto *sapiens*, e che i processi cerebrali siano evoluti al di là del

riflesso e del mero istinto, quando sorse la questione di Dio. Quando i mezzi linguistici permisero la formulazione di quella domanda. E concepibile che le forme superiori di vita animale si avvicinino alla consapevolezza, al mistero della propria morte. La questione di Dio sembra essere propria della sola specie umana. Noi siamo le creature abilitate ad affermare o negare l'esistenza di Dio. Noi abbiamo avuto i nostri inizi spirituali «nella Parola». Il credente fervente e l'ateo categorico condividono una comprensione del problema. L'agnostico esitante non nega la questione. La semplice pretesa di non aver mai sentito parlare di Dio sarebbe sentita come assurda. L'esistenza e la morte, in quanto pertengono a «Dio», sono gli oggetti perenni del pensiero umano, laddove questo pensiero non è indifferente all'identità umana, alla nostra presenza in un certo mondo. Siamo - il famoso *ergo sum* - nella misura in cui ci sforziamo di «pensare l'essere», il «non essere» (la morte) e la relazione di queste polarità con la presenza o l'assenza, con la vita o la morte - espressione antropomorfa - di Dio. La parziale cancellazione di questa

preoccupazione dagli affari pubblici e privati nelle tecnocrazie avanzate dell'Occidente, una cancellazione antagonistica alle rabbiose maree montanti del fondamentalismo, pervade la nostra attuale situazione politica e ideologica. Un agnosticismo tollerante richiede maturità ironiche, «capacità negative» (come le definiva Keats), che non è facile chiamare a raccolta. Le semplificazioni selvagge del fondamentalismo, sia esso degli islamisti o dei battisti del Sud degli Stati Uniti, sono in marcia.

Ma resta un fatto, schiacciante: quale che sia la sua statura, la sua concentrazione, il suo slancio al di sopra dei crepacci dell'ignoto, quale che sia il suo genio esecutivo della comunicazione e della messa in atto simbolica, il pensiero non si avvicina maggiormente all'apprensione dei suoi oggetti primari. Rispetto a Parmenide o a Platone, noi non ci siamo avvicinati di un centimetro a una qualsiasi soluzione verificabile dell'enigma della natura - o dello scopo, se ce n'è uno - della nostra esistenza in questo universo probabilmente multiplo, alla determinazione della definitività o meno della morte e alla possibile presenza o assenza di Dio. Potremmo

anche essercene allontanati. I tentativi di «pensare», di «pensare fino in fondo» questi problemi per mettere al riparo una risoluzione giustificativa o esplicativa hanno prodotto la nostra storia religiosa, filosofica, letteraria, artistica e, in una certa misura, scientifica. Questi tentativi hanno impegnato i migliori intelletti e le migliori sensibilità creative del genere umano - un Platone, un sant'Agostino, un Dante, uno Spinoza, un Galileo, un Marx, un Nietzsche o un Freud. Hanno generato sistemi teologici e metafisici affascinanti, per la loro sottigliezza, e suggestivi, per la loro forza propositiva. Le nostre dottrine, la poesia, l'arte e la scienza sono state attraversate, prima della modernità, da domande pressanti sull'esistenza, la mortalità e il divino. Astenersi da questo domandare, censurarlo, sarebbe cancellare la specifica condizione e *dignitas* della nostra umanità. È la vertigine del domandare che attiva una vita esaminata.

In ultima analisi, comunque, non andiamo da nessuna parte. Per quanto possiamo essere ispirati, «pensare l'essere», «pensare la morte», «pensare Dio» sfocia in immagini più o meno

ingegnose, di portata o di ricchezza semantica più o meno grande: in «verbosità», si potrebbe anche dire. Per quanto riguarda il loro risultato concreto, la danza aborigena intorno al totem e la summa di Tommaso, il voodoo e Plotino sulle emanazioni, mettono in atto, comunicano miti che condividono analogie più che accidentali. Non producono alcuna prova. A dire il vero, la storia degli sforzi che si sono succeduti per provare l'immortalità o l'esistenza di Dio costituiscono una delle cronache più imbarazzanti della condizione umana. L'agilità del pensiero, la sua inesauribile propensione alla narrativa, conduce alla conclusione umiliante, quasi esasperante, che «qualsiasi cosa va bene». Per milioni di persone, Dio si pettina la sua barba bianca ed Elvis Presley è risorto. Nessuna confutazione è assiomaticamente possibile. La verificabilità, la falsificabilità delle scienze, il loro progresso trionfante dall'ipotesi all'applicazione, costituiscono il prestigio e il crescente dominio che esercitano nella nostra cultura. Ma in un altro senso, ciò costituisce anche la loro sovrana trivialità. La scienza non può dare alcuna risposta alle questioni quintessenziali

che ossessionano o che dovrebbero ossessionare lo spirito umano. Wittgenstein lo ha sottolineato con insistenza. La scienza può soltanto negarne la legittimità. Indagare sul nanosecondo che ha preceduto il Big Bang è - ci viene assicurato *ex cathedra* - un'assurdità. Tuttavia siamo creati in modo tale che *indaghiamo* comunque, e potremmo trovare molto più persuasiva la congettura di sant'Agostino che quella della teoria delle stringhe.

È immensamente difficile immaginare a che cosa assomiglierebbero le mappe della mente e le totalità che essa abita, che cosa sarebbe il nostro alfabeto di riconoscimenti se il problema di Dio venisse a perdere il suo significato. Nessuna retorica della «morte di Dio», nessuna erosione della religione nei supermarket dell'Occidente si avvicina a un'eclissi della possibilità di Dio nel senso stesso della nostra coscienza. Fino a oggi, l'ateismo si è impegnato impetuosamente con Dio. Se anche questo impegno negativo recedesse da ogni seria consapevolezza, le scienze pure e applicate potrebbero, presumibilmente, continuare la loro avanzata. Se le scienze umane, nel senso più lato, possano

fare lo stesso, non è altrettanto chiaro (il genio di Beckett ha trovato l'espressione allegorica precisamente per questa incertezza). Intanto, non è l'argomentazione filosofica o teologica che spinge il pensiero ai limiti estremi dei suoi indispensabili «vicoli ciechi», sempre nuovamente percorsi. Credo che a farlo sia la musica, questo tormentoso medium dell'intuizione rivelata al di là delle parole, al di là del bene e del male, in cui il ruolo del pensiero, per quanto possiamo afferrarlo, resta profondamente elusivo. Pensieri troppo profondi non tanto per le lacrime, ma per il pensiero stesso. Può darsi che Sofocle abbia detto tutto nell'ode corale sull'uomo dell'*Antigone*. La padronanza del pensiero, della velocità perturbante del pensiero esalta l'uomo al di sopra di tutti gli altri esseri viventi. Ma lo lascia straniero a sé stesso e all'enormità del mondo.

Tristezza, *eine dem Leben anklebende Traurigkeit*, al decuplo.

Note del traduttore

¹ F. W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di Luigi Pareyson, tr. it. di Susanna Drago Del Boca, Mursia, Milano 1974, pp. 124 e 134. La citazione integrale del primo passo può essere utile al lettore per comprendere la citazione parziale che ne fa Steiner: «Questa è la tristezza connessa ad ogni vita finita, e sebbene in Dio pure vi sia una condizione almeno relativamente indipendente, sì che in lui vi è una sorgente di tristezza, essa però non arriva mai a realizzarsi, e serve soltanto all'eterna gioia del trionfo. Donde il velo di tristezza, che si stende su tutta la natura, la profonda, insopprimibile malinconia di ogni vita».

² In italiano nel testo